

環境と歴史 学について

和辻とハイデッガーの解釈学的現象

著者	駒木根 聡
著者別名	KOMAKINE Satoshi
雑誌名	東洋大学大学院紀要
巻	53
ページ	95-111
発行年	2016
URL	http://id.nii.ac.jp/1060/00008778/

環境と歴史 ——和辻とハイデッガーの解釈学的現象学について——

文学研究科哲学専攻博士後期課程満期退学

駒木根 聡

要旨

解釈学とは、文献を解説してその真意をさぐる技術のことであり、ここからすすめて人間が作りだす表現の意味を理解する方法のことである。ふつうには古典文献の処理を意味し、とくにキリスト教では神の言葉を告知する文書を編集するときに問題とされる。

解釈学 (hermeneutics、ヘルメノイティクス) という語はギリシア語に由来し、人間が理解できない事柄を了解可能なものにする神、ヘルメス (HERMÈS) の名に由来するものらしい。ちなみにヘルメスはゼウスとアトラスの娘マイアの息子である。そしてアリストテレスの著作『命題論』のギリシア語での原題は 'Peri Hermeneias' であり、ハイデッガーのいう「解釈学」の探求にはアリストテレスの論理学が強く影響を与えている。

命題は主語と述語の連結であり、あるものとあるものを結合するが、例えば、「このハンマーは重い」という命題ならば、真・偽という真理値も得られるし、たしかに主語の性質を述語が表わしている。しかし、この命題は発話されるシチュエーションにより、「このハンマーが重すぎるから、もっと軽いものをもってちょうだいな」という意味でもある。命題が真・偽という真理値をとる、という真理観からではなく、なんらかの別の事態、つまりある状況を開示する、という真理観から思考していったのがハイデッガー、そして和辻哲郎である。

ハイデッガー (1889-1976) がいうところの解釈学的現象学、そして和辻哲郎 (1889-1960) いうところのそれは、影響関係については前者から後者への一方的なものであったといえよう¹。しかし、「解釈学的現象学」という同じ用語を使った哲学を展開しながらも、影響関係のある以前から、そして最終的にもそれは違った形を取った。田辺元 (1885-1962) や西田幾多郎 (1870-1945) がフッサール (1859-1938) とハイデッガーに与えた影響と比べても、和辻の立場は特異なものである。

ハイデッガーは現象学的方法を解釈の働きに求めた。「解釈学的現象学」は1927年に主著『存在と時間』の中でまとまった形を取っているが、すなわち「解釈」とは、すでに了解さ

れている世界の手もとにあるものが、「或るものとしての或るもの etwas als etwas」という構造で発見されることであり、しかも前述定的でさえあり、「予-」という構造^{あらかじめ}で作動する。文献学での循環はこの「予-」構造によるものである。

一方、和辻哲郎は1927年に原始仏教をフィロロギー（Philologie 文献学）という手法で解釈したが、そこに現われたものを解釈学的現象学で論じた、とあってよい。

（1927年発表『原始仏教の実践哲学』、1930年代前半に書かれた『仏教哲学の最初の展開』、1963年に刊行された『仏教倫理想史』が主な和辻の原始仏教に関する著作である）

大乘仏教では原始仏教と比すれば力点が置かれなところの「輪廻転生思想」、これと初転法輪で説かれた「四諦」との関係を和辻が峻別するのにもフィロロギー、そして解釈学的現象学の発想が効いていた。和辻ではフィロロギーが解釈学的現象学での重要な手立てであったといえるわけであるが、（あるいは原始仏教の研究をする過程で解釈学的現象学の着想を得た（と筆者は睨んでいる）、これは『古寺巡礼』、『日本古代文化』、『孔子』、『日本倫理想史』など、和辻を代表する著作にも共通する。本論は、

- a. ハイデッガーの「解釈学的現象学」を概観し、
- b. 和辻が「解釈学的現象学」というハイデッガーの用語を知る以前から解釈学的現象学の手法を用いていたことを示し、
- c. 和辻とハイデッガーの違いと共通点

を示す。

彼らによって導き出される存在者（あらわれ）と存在（あらわれなさ）は、つまりこのモナド構造は、鳴り続ける人間の生きた息吹、残滓を表現する。和辻とハイデッガーの違いは空間・時間、個・間柄という対立に（単純には）見い出され、共通点はモナド論を根底にもつこと⁵である。

目次

1. ハイデッガーの解釈学的現象学
2. 和辻の原始仏教解釈でのフィロロギーという手法
3. 和辻とハイデッガー

キーワード

和辻哲郎、ハイデッガー、解釈学的現象学

1. ハイデッガーの解釈学的現象学

1909年、ハイデッガーは20歳のときに フッサールの『論理学研究』（1900-1901）を読んで現象学に魅了されたわけであるが、1913年、24歳のときの学位論文『心理学主義の判断論』

ではまだ解釈学的現象学の片鱗は見い出されない²。しかし1915年の教授資格請求論文『ドゥンス・スコトゥスのカテゴリー論と意味論』、およびその試験講義である『歴史科学における時間概念』ではその萌芽が認められる。

つまり1913年の学位論文では、意味を究極的で還元できないものとし、判断の繫辞において意味は妥当する働きとして活動する、とされていたのに対し、1915年には「真の「根源」への道」³として言葉の意味を「了解する者の意識のうちに呼び起こしうる」³ものとし、過去が現在から了解されるということが「歴史家と彼の対象との間の時間的な割れ目」⁴が乗り越えられることであるとし、「時間を乗り越え、時間的な割れ目を超えて現在から過去のなかへ入りこんで生きることが重要である」⁴とするなど、時間の克服のための、いわば意味論の様相化がもくろまれている⁵。

さて、『存在と時間』⁶でのハイデッガーの解釈学的現象学についての議論をみてみたい。

まず7節でハイデッガーは、ギリシア語の語源的解釈から「現象学」という言葉を捉える。「現象学」とは「現象 *φαινόμενον*」と「学 *λόγος*」という二つの要素、つまり「現象学 *Phänomenologie*」は「現象 *Phänomen*」と「学 *Logos*」という二つの要素で作られており、「現象」とは自己自身を示すもの、そして「学」は語りとして語られているもの自体から提示しつつ見えるようにすること、であり、つまり、「現象学」とは自己自身を示すものをそのもの自体から見えるようにすることである、とする。

続いて32節では「了解 *Verstehen*」の完成を「解釈 *Auslegung*」と名づける。解釈とは了解にあって投企されている可能性を仕上げることである。手もとにあるもの (*Zuhandenes*) のもとで、配慮的に気づかう存在は、どんな適所性 (*Bewandtnis*) をもつことができるかを了解させられる。見まわし (*Umsicht*) が発見することは、すでに了解された世界が解釈されることを意味する。見まわしによって解き分かれたれているもの自体、すなわちはっきりと了解されたものは、「或るものとしての或るもの *etwas als etwas*」という構造をそなえる。「として *als*」が了解されたものの判明さの構造をかたちづくる、つまり「として」が解釈を構成する。人は周囲世界的に手もとのものと見まわしによって解釈しながら交渉する。つまり手もとにあるものを、机、ドア、車、橋として見てとっている。しかもこの解釈は言明される必要がなく、前述定的にすでに了解され解釈される。適所全体性が主題的な解釈によって顕在的にとらえられている必要はない。まさにそのような様態において適所全体性は日常の見まわし的な解釈の本質的な基礎になる。

「或るものとしての或るもの」という解釈は予持 (*Vorhabe*)、予視 (*Vorsicht*)、および予握 (*Vorgriff*) によって本質上基礎づけられている。解釈は、決してまえもって与えられているものを前提なしで把捉することではない。厳密な原典解釈という意味での特殊な具体化が、「そこにある」ものを好んで引き合いに出すとしても、さしあたって「そこにある」当

のものは、討議を経ていない、自明な、解釈者の先入見以外の何ものでもないのであって、これは解釈とともに総じてすでに「置かれて」いるものとして、言いかえれば、予持、予視、および予握においてまえもって与えられているものとして、必然的に、解釈のために置かれたあらゆる発端のうちにひそんでいる。

了解が投企されることで存在者はその可能性において開示される。そうした可能性という性格に了解された存在者の存在の仕方が、そのときどき対応している。存在者あるいは存在が了解され、その了解のなかで分節化可能（artikulierbar）が意味と呼ばれる。意味は予持、予視、予握によって構造化されていて、この構造をつうじて或るものが或るものとして了解されうる。すべての解釈は予-構造のうちで作動している。すべての解釈は了解に役立つべきものであるすれば、解釈されるべきものをすでに了解してしまっているにちがいない。文献学的解釈において、この循環の構造がすでに気づかれていた。

文献学的解釈は学問的認識の範囲内に属している。学問的認識は基礎づけながら証示するという厳密さが要求される。学問的な証明は基礎づけをするのがその課題であるところのものを、すでに前提することは許されない。しかし解釈はそのつどすでに了解されたもののなかで作動し、またこのものから自分を育てなければならないとするならば、循環のなかで動くことなしに、いったいどうして解釈は、学問的な成果をあげることができるだろうか。ことに前提された了解内容が普通の人間認識や世界認識のうちに作動しているときにはそう問わざるをえない。決定的なことは循環から抜け出ることではない。循環のうちへと正しい様式で入り込むことである。了解の循環は任意の認識のしかたがそのうちで作動している円環ではない。現存在そのものの実存論的な予-構造の表現なのである。循環のうちにはもっとも根源的な認識をめぐるひとつの積極的な可能性が隠されている。その可能性が真正な様式で掴みとられるのはもちろん、解釈がつぎのことを理解した場合に限られる。つまり解釈の最初の、不断のそして最終的な課題は、ことがら自身の側から予持、予視、予握を仕上げることのうちで学的な主題を確定することにある、というしだいである。了解とは、その実存論的な意味からして現存在自身の存在可能である。そうであるがゆえに歴史的認識の存在論的な前提はもっとも精密な学における厳密さの理念を原則的に超え出ている。数学は歴史学よりも厳密であるのではなく、より狭いのである。了解の働きにおける循環は意味の構造に属するものであり、このような現象は現存在の実論論的な構えに、つまり解釈的な了解の働きに根差している。世界内存在として、自分の存在自体にかかわっている存在するものはひとつの存在論的な循環構造をもっている。

2. 和辻の原始仏教解釈でのフィロロギーという手法

江戸時代の禅僧である白隠慧鶴^{はくいん えかく}（1685-1768）は、地獄に始まり地獄に終わったという一面があるともいわれているように、地獄、すなわち他世界との関係による道德観を説いた人

物であった。この白隠は11歳のときに地獄絵を見せられて因果の道理を説かれ、殺生をすれば地獄に堕ちる、という法話で発心したといわれている⁷。魚やザリガニを釣って食べることにすなわち殺生はよろしくない、という教えは子供にとってはさぞかし強烈であったろうし、この教えで発心した子供が他に仮にあったとしても、この因果を疑うということはおそらくなかったであろうしまた白隠も疑わなかった。

教えそのものを信仰の過程で疑うこと、つまり迷いはあるのかもしれない。また教えが書かれてあるものそのものの内容を字義通りに受け取るか、比喩表現とみなすかということはあるのかもしれない。しかし近代的な学問としての仏教学は少なくとも明治時代以前までは日本にはなかった⁸ことを考えれば、和辻のおこなった近代的な学問としての原始仏教研究は、(例えば阿含經典および律蔵が決して同一時につくられたものでなく現形にいたるまでには長い時間かかったことを詳細に明らかにしたこと) 新しい形のものであった⁹。

和辻は『原始仏教の実践哲学』(1927)で、フィロロギー (Philologie 文献学、(和辻は「文学」という訳語を当てている)) という手法で仏教を論じているが、このフィロロギー、さらにそこから得られた解剖結果から仏教に対峙するさまは、まさに解釈学的現象学であるといえる。

和辻がフィロロギーに感化を受けたくたりは彼の著作『ホメーロス批判』(1946)に書かれており、それは1923年頃のことであった。

「故ケーベル先生は大正十二年の初夏に没せられたのであるが、その最期に近いころ次のような意味のことを言われた。Philosophie (哲学) は非常に多くのことを約束しているが、自分は結局そこからあまり得るところはなかった。Philologie (文学) は何も約束してはいないが、今となってみれば自分は実に多くのものをそこから学ぶことができた、と。この言葉をきいたころには著者はちょうどヨーロッパの古典フィロロギーに親しんでいたもので、先生のこの心持ちを十分理解し得たと感じたのであったが、しかし二十四年後の今になって著者は初めてこの言葉の意味がわかりかけたように感ずるのである。それは著者自身の私のことに過ぎないのであるが、そのころ愛読したヴィラモヴィツ・メレンドルフやギルバート・マレーが著者に与えた影響は、全く予想外のものではあった。著者が『原始キリスト教の文化史的意義』において試みた福音書の分析、『日本精神史研究』に収録した日本文芸に関する数編の論考、『原始仏教の実践哲学』の序論において取り扱った釈迦伝の分析、『孔子』における論語の分析など、すべて右の影響を示しているのである。著者が倫理学の体系的思索を試みるに当たって、解釈学的現象学に傾かざるを得なかったのも、間接にこの影響の現われたものと思われる。著者は今までそのことに気づかなかった。」(p.43¹⁰)

フィロロギーの手法とは、「ホメーロスの詩」(p.81¹⁰) が「一人の天才ホメーロスの創作であるか」(同)、「多くの小さい詩人たちの多くの詩のなかから、徐々に生成して来たものか」(同)、「そもそもホメーロスなる詩人は果たして歴史的な人物であるのか」(同)、「想像の作者ではないのか」(同)、「また『イリアス』や『オデュッセイア』そのものについても、これらの作品は果たして現在のごとき形において古くより伝えられたのであるか」(同)、また「無数の整理者」(同)が「原型」(同)を「復活するために努力したに過ぎなかったのであるか」(同)、といった問題について見通しを持つことである。この見通しなくしては「われわれはホメーロスの詩をある特殊の時代の一つの独自の芸術品として取り扱うことはできない」(同)、と和辻は記す。つまり、「作品の構想や形作り方について、創作活動の側から厳密な分析を行なうこと」(p.110¹⁰) がフィロロギーの手法である。

さて現在、和辻の原始仏典に関する著作を概観すれば、それはまるで仏教哲学の教科書のような、ごくごく一般的なものという印象を我々に与える。『原始仏教の実践哲学』が発表された1927年当時には物議を醸した十二因縁の意義に関する解釈、十二因縁の意義を時間的に解さないという和辻の主張も現在では一般的な解釈の一つになっている¹¹。

1927年に発表された『原始仏教の実践哲学』、1956年前後に書かれた『仏教哲学の最初の展開』、1963年に刊行された(1925年頃に書かれたノートである)『仏教倫理思想史』、以上三点が和辻の原始仏教についての主要な著作ということになる。

さて、『原始仏教の実践哲学』ではフィロロギーの手法でもって「大乘仏教の思想の源流やその展開の必然性が理解し得られる」(p.11¹²) ことを目的とし、資料としての原始仏典についてのクリティークがなされている。「波羅堤木叉に関する研究は…比較対照によって知らるる各戒の原形すらもがいかに釈迦の時代を遠ざかっているか」(p.57¹²) が明らかにされる過程は、1927年当時はかなり斬新であったと思われる。ところで、筆者が注目したのは、「我々は色想有対想を止揚せる空処というごとき禪定の世界が神話的な世界として住人を持つという想像に反対するのではない。バラモン神話的想像と無我の理論とが立場を異にすることを主張するのである」(p.88¹²) という箇所である。

フィロロギーの手法を用いながらも和辻が作品のスピリッツ といってもよいであろうものを、つまり仏教の精神を汲み取っている、あるいは汲み取ろうとしている点である。これこそが解釈学的現象学であろう。そして、「かくのごとく現形の經典には文学的と理論的との二種類があるのみならず、両者の間の混淆さえも存するのである。この混淆を洗い、その本来の立場に還元して考察するのでなくては、我々は到底厳密な理解に到達し得ないであろう」(p.89¹²) というように、1927年の時点で解釈学的現象学の発想がすでに効いていることがわかる。

3. 和辻とハイデッガー

周知のように、人間存在を間柄から考えていく和辻と、個から考えていくハイデッガーというひとつの対立の図式が成立するし、また時間から存在を考えるハイデッガーと空間から考える和辻、という対立の図式も立てられる。たしかにそのとおりではあるが、この切り口だけでは和辻とハイデッガーの哲学は解釈できまい。「時間」の問題とは「歴史」という問題の言い換えであり、「空間」の問題とはたとえばサルトルでいえば、いま、世界で飢餓に苦しむ子供のために何ができるのか、ということであって、空間偏重か時間偏重か、というだけの議論はそもそも奇妙なのである。「空間」すなわち自然環境・地域性と「歴史」との折り合いのつけかたが実りをもたらす。そしてハイデッガー、和辻の哲学もこの点をもちろん見逃してはいない。

ハイデッガーは1928年に「現存在」という語に「現存在が現存在と「共にあること Mitsein」¹³⁾」という点があることをつけ加える。これは「個」概念の深化である。現存在が「類的な共同努力と類的な統一」¹⁴⁾をもつということ、つまり現存在が共同存在を可能にする、すなわち、類としてまとまろうとすること、類として統合されること、の可能性を現存在一般が秘めていること¹⁵⁾をつけ加えたのである。

これはすなわち、「現存在」がモノドロジーとしてはっきりと解され直している箇所である。解釈学的循環という循環構造は可能世界に開かれている、自らを自分からあらわし回帰するという同時因果性を示しうる。モノドロジーが鏡のように映すということは単なる模写ではない。自分みずからが自分みずからとして、先行描出されている自分みずからの可能世界へと衝迫 (Drang) するのである。主語と述語の一致がヘーゲル以降では真理とされているが、主語と述語の入れ換え という循環構造を真理とする真理観もここにうかがえよう。ここにハイデッガー哲学の空間化が見い出されよう。

一方、和辻は『仏教倫理思想史』において「『道諦』は初期仏教の体系における倫理学 (Ethik)」 (p.146¹⁶⁾) であり、八聖道は「道徳の名に値する」 (p.147¹⁶⁾) のであり、「滅を実現する道」 (p.147¹⁶⁾) であるとする。では、倫理学であるところの「道諦」に関する解釈学的現象学 (と筆者がみなしている箇所) をまずはみてみたい。

「無我の立場においては、…業による輪廻は成立しない」 (p. 280¹²⁾) と和辻はいう。和辻は縁起説を輪廻の過程の説明とする解釈が阿毘達磨的であり、縁起説本来の意義ではないという見解を取り、「靈魂や他世が実在するか否かのごとき形而上学的問題を真の認識に縁なきものとして斥け、真の認識としてはただ法を観ずることをのみ認めて、この法の間の縁起関係を探求したのが縁起説である」 (p. 281¹²⁾) とする。例えば、和辻は唌帝経を挙げ、これを「明らかに輪廻転生の問題の排除ではないであろうか。…過去世において自分が何でありいかに

あったかを説く一切の本生譚や、未来世において自分が何でありいかにあるであろうかを考える一切の輪廻説は、存在の真相を解せざる凡夫の立場において起こったものに過ぎぬ。凡夫の立場においてはこれらの想像の世界は現実の世界と同じ力をもって人の心に働きかけるであろう。しかしこの想像の世界は形而上学的実在性を持つものではなくしてただ法に基づいて有るものである。凡夫の立場が止揚せられるときそれらの一切も止揚せられる。かく考えれば輪廻思想と縁起説とを同じ高さの立場において結合することの不合理は明らかであると思う」(p. 282¹²) とする。

この和辻の見解は白隠の子供の頃の話にも通用するものである。輪廻思想はあくまで凡夫の立場からのものであるとしても、法に基づいており形而上学にはならないのである。

そして特に和辻の秀逸な論法は、無我思想が業説を導入することで道德を建立することへの反論に表れている。和辻によれば、業説では殺人邪淫などの行為が、なぜ死後に地獄に必然的に生ずることになるかが説明できない。一つの殺人行為がその結果として種々の苦悩を生み出すということが経験から帰納されるが、被害者の親族や友人が苦悩に沈む一方で、加害者自身が殺人行為によって幸福を享受するという事実もある。それならば、「殺人—幸福」という因果関係もあることになる。とすれば、親族や友人といった罪なき者が苦を受けるという因果関係があり、一方罪ある者である加害者が幸福を受けるという因果関係がある。この経験的な因果関係が業報の思想の基礎になるものでないことは明らかである。

業報の思想は事実上存在する不公平な因果関係に対して公正である道德的報復を要請するところから起こったものでなくてはならない。殺人者は現世においていかに幸福であろうとも、結局はその行為に相当する苦悩を受けるはずである。つまり死後に地獄に堕ちるはずである。この「堕ちるはずである」を「必然に堕ちる」と言いかえたのが業報の思想にほかならない。だからそれは本来の意義における「因果関係」ではない。すでに行為の善悪が承認され、それに基づいて起こった要請に因果関係の衣を着せたまでである。しかも因果関係の衣を着せることによって中核にある道德が功利主義的に著色されたということである。

「正しき業は生天という個人的幸福を結果する」(p. 284¹²) のである。この結果を欲するならば人は正しき業につかねばならない。このようにいうときには、正しき業が何ゆえに正しきかは問題とされず、個人的幸福をもたらすか否かが中心の問題になる。「これを八聖道¹⁷における正業と対比すれば、その間に顕著な相違のあることは看過するを得ないであろう。八聖道においては、人間の歩むべき道として正見を業に実現するのである。それが正しいのは正見の実現であるがゆえであり、正見の実現は個人的幸福のいかに関せず我々の努むべきことである。かく業は果報とは独立にそれ自身の意義を持ち、単純に「行為」として輪廻思想に関することなく解し得らるるのである」(p. 284¹²)。

つまり、正しい業とは死後に天に生まれるという、まったくもってプライベートなハッピーな事態である。一方、正業とは正見の実現であり、個人的な幸福とはかかわりなく、われわ

れは正見の実現に努力すべきなのだ、だから輪廻は関係ないのだ。正しい業と正業は違うものなのである、というのが和辻の言わんとするところである。

阿毘達磨的解釈としての縁起説を輪廻思想と結合させ縁起系列を輪廻転生の歷程における時間的因果関係として転釈することによって形而上学的意義を担わせること、これを否定する手法は白隠の場合と重ね合わせると興味深い。殺生すれば地獄に堕ちる、という子供の頃に聞いた説法も、おそらく後年 白隠は和辻のように解したのではあるまいか。とすれば、解釈学的現象学とはこの場合、道諦という、つまり仏道というものに気づかせる、仏道がすでにあるものであることに気づかせることなのではなかろうか。

さらにまたアショーカ王の碑文についての和辻の解釈も同様に注目すべき箇所である。「アショーカ王の碑文に業による輪廻の思想が存するとは普通に言われるところである」(p. 288¹⁶) が、この箇所はまさにハイデッガーが『存在と時間』の73節でなしたように過去の遺物を生き生きした現在のものとして解する解釈学的現象学である。ここでの和辻は、アショーカ王の「こなた (idha)」を現実、「かなた (paratra)」を理想とし、時間的に生前死後の区別を示すことにはならないとし、業とは全世界の幸福をなすことであり、「アショーカ王の碑文は業による輪廻の思想と引き離して解し得らるるものである」(p. 292¹²) とする。

輪廻転生の通俗信仰に基づく功利的道徳と、無我因縁の真理の実現としての道徳とは立場を異にするのである。「これらをブッダの名において一つの組織中にまとめようとするほどばかばかしい試みはない。初期仏教の倫理思想を考察する際に常に引き起こさるる混乱は、如上の立場の異なる思想をそれとして識別せざるに起因する。五部四阿含の集むるところは主として文学作品であって、その作者たちが常に厳密に理論的立場を守るということは望みがたい」(p. 153¹⁶)。

フィロロギーによる解釈学的現象学が1927年の時点で確立されていたといえる。和辻のハイデッガーによる影響はよく言われるところであるが、『原始仏教の実践哲学』は1927年に刊行されており、また『仏教倫理思想史』が1925年頃のノートであったことを考えれば、ハイデッガーの『存在と時間』を読む以前の和辻にすでに解釈学的現象学の発想があったといえよう。和辻はここで輪廻思想と四諦との関係を峻別することで原始仏教と大乘仏教を接続させようという試みをもっていた、といえよう。輪廻思想はただの神話ではないのである。そして両者の接続はまた、明治時代における日本仏教の再興であったのかもしれない。

すなわちここに和辻の哲学の時間化が見い出される。

さて、『人間の学としての倫理学』¹⁸ (1934) での解釈学的現象学は、和辻本人がいうようにハイデッガーを知ってからのものであり¹⁹、ハイデッガーとの対峙によって和辻倫理学が

明らかになっている。和辻は「日常生活における表現とその了解とを通路として人間の主体的な存在に連絡することは、学的立場における表現の理解の問題である。我れの身ぶりに対して汝が応える場合には、すでにそこに表現の了解が働いている」(p.236¹⁸) という。

(つまり、表現と了解は間柄に媒介されている、といってよかろう。芸術家が個人的体験を表現してそれを観客が鑑賞する、というような場合(例えばジャズピアニスト山下洋輔が実際に燃え盛るピアノを演奏するような極端な場合)でも、それはパフォーマー個人の内的世界を吐露しているようであってお客さんが高みの見物をしているような(つまりお客様は物理的に火の粉がかからない場所におり、精神的にも遠い、)ときであっても、実は表現を(ピアノを燃やすというパフォーマンスの意味は多義的であるとしても)観客はその作品の意味を了解しているのである。そして了解できるということは、同じ共同体に属する関係、つまり間柄があるからなのである。)

「ハイデッガーの現象学的方法を見るならば、我々はそこから学び取る多くのものを見いだし得ると思う。我々は彼が現象学を引きのばして行ったちょうどその点に立脚して現象学から離脱することができる。その鍵は「有る物」を「表現」に、「有」を「人間存在」に転ずることである」(p.257¹⁸)

と和辻がいうように、(和辻がハイデッガーの用語にあてている訳語ではdas Seiendeが「有る物」、Seinが「有」)

(現在のとおりのよいハイデッガーの用語の訳語ならばdas Seiende に「存在者」、Seinには「存在」が当てられよう)

つまり、

ハイデッガーのいう「存在者 das Seiende」→ 和辻では「表現」

ハイデッガーのいう「存在 Sein」→ 和辻では「人間存在」

とするわけである。

和辻倫理学の方法は「解釈学的方法」(p.261¹⁸)によるのであるが、これは「還元・構成・破壊」(p.261¹⁸)による。つまり、

①解釈学的還元とは、日常生活における人間存在の表現を媒介にして人間存在の動的な構造をとらえるために、動的な人間存在から一步離れて表現を表現として見留めることであり、

②解釈学的構成とは、人間存在の動的構造が自覚せられた意味連関として構成されねばならないことであり、

③解釈学的破壊とは、歴史的風土的に限定されている表現、この表現の限定を破壊するこ

とである、
のである。

和辻のここでの説明は抽象的ではあるが、これこそまさに和辻が原始仏教研究でなしたことであるまいか。阿含経を文学作品として一步離れて見留め、輪廻の意味と四諦の意味の連関を峻別・連続させ、原始仏教と大乘仏教の差異を破壊したのであるから。

さて、ハイデッガーの解釈学的現象学が『存在と時間』で取り扱った「歴史性」にどのような権利と限界があるのかが示されていない²⁰という非常に大きな問題は、和辻倫理学が現在でも抱えているものと同様である。

日本には「神も仏もない」というフレーズがある。自然災害などの絶望的状况では「神も仏もありゃしねー」という言葉が自然に出てくる。この言葉は『義経記』(1411年頃に成立と推定されている、源義経の生い立ちと没落を描いた軍記物語)にすでにあったものであるが、関東大震災があった1923年に京都にいた西田幾多郎やドイツに留学していた田辺元と、震災を直接体験した和辻では、その後の哲学に大きな違いが出たのではないだろうか。「神も仏もない、だが我々には残されているものがある！」という心情なのではなかったのか。和辻倫理学の特異さのひとつの要因はここにある、と筆者は想像する。

さて、本論の結論としては、和辻とハイデッガー、その違いは空間・時間、個・間柄という対立に(単純には)見い出され、共通点はモナド論を基調にすることである⁵、となる。

注

1 フッサールが田辺元から西田哲学について教授を受けたことは有名であるし、田辺とハイデッガーは親交があり相互影響関係にあったといえようが、ハイデッガーが和辻倫理学から影響を受けたか否かはハイデッガーの著作からは判別しづらい。

2 茅野良男、渡辺二郎による以下の論述もある。

「しかしここでははるか彼方に想定されている「〈存在〉の全境界」は、妥当する意味ないし意義の境界であり、生成し発生する心理的なものの領域は、傍らにうちすてられたままである」(茅野良男、『初期ハイデガーの哲学形成』、p.193、1972年、東京大学出版会)

「この論文が新カント学派的であるために、存在は認識論的な学の基礎づけという形で問題化され、判断主観はまさしく認識論的論理学的主観であって、実存にまで深められておらず、従って両者のかかわる世界は、実存と存在のかかわる後年のあの世界でなく、妥当的意味の純粹世界であり、故に判断の言表形態の中に現われているコプラやニヒトやエスも、専ら論理学的意義においてしか受取られず、後年の存在、無、エスにまで展開していない」(渡辺二郎、『ハイデッガーの実存思想』、p.162、1999年(1962年)、勁草書房)

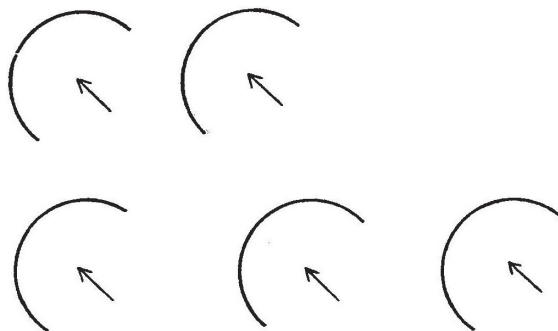
3 z.305, *GESAMTAUSGABE Bd.1*, VITTORIO KLOSTERMANN Verlag

4 z.427, *GESAMTAUSGABE Bd.1*, VITTORIO KLOSTERMANN Verlag

5 意味論の様相化といえ、現在では可能世界意味論の発想も考えられよう。可能世界意味論でハイデッガーの言語論を解釈することももちろんできよう。嶺 秀樹の以下の論述を参照。

「ハイデッガーの基礎存在論の構想においても、様相概念、とりわけ可能性の概念は、彼の実存概念の核となっている」（嶺 秀樹、『ハイデッガーと日本の哲学 和辻哲郎、九鬼周造、田辺元』、p.148、2002 年、ミネルヴァ書房）

また、若きフッサールが多様体、集合論を研究していたことを考え合わせて、その影響から様相概念を、それもアリストテレスのものより一步すすんだ、現在いうところの可能世界論と類似したものを想定していたとしても不思議な話ではあるまい。『ツォリコーン・ゼミナール』(*ZOLLIKONER SEMINARE*, 1987, Vittorio Klostermann) 冒頭での有名な現存在の図示（下図）は、まさに様々な諸可能世界との往相関係にほかなるまい。人が古い井戸をのぞく、という「月諭」にみられるモチーフが、驢馬が井戸をみる・井戸が驢馬をみる（菩提語・語菩提）、さらにビュリダンのロバ、などといった系譜をかたちづくりながら主－述循環構造を説明するが、和辻とハイデッガーのモナド論の違いとしては、和辻には（そして西田幾多郎、田辺元にも）還相関係もある、といえることである。



6 *Sein und Zeit*, 17.Aufl., 1993, Max Niemeyer

訳語は中山元（光文社）、熊野純彦、桑本務（岩波書店）、原佑、渡辺二郎（中央公論社）、辻村公一（河出書房社）、細谷貞雄、柏原啓一（平凡社）、John Macquarrie & Edward Robinson (BLACKWELL 1992 年版) を適宜参照した。

7 白隠については、特に長興寺住職の松下宗柏氏 出演、Eテレ「こころの時代 迷いの人生 白隠に出会う」での話を参照した。

8 熊野純彦、『和辻哲郎 - 文人哲学者の軌跡』、p.92、岩波新書、2009 年、を参照。「学問としての仏教研究は、明治以降、大学とアカデミズムのうちで展開する。維新以後の、この国の仏教研究は、古代以来の教学の伝統と、近代的な学問としての仏教学とのほざまで、ながく揺れた。明治十年代から、南条文雄、高楠順次郎、姉崎正治らが、イギリス、ドイツ、フランスに留学し、仏教学

を学び、その成果をこの国にもちかえる。下田正弘の整理と評価軸を借りれば、和辻の一書は「こうした成果を代表し、現在の仏教学の方向を象徴する」ものであった。それは、宇井伯壽を中心とする、この国の先駆的研究ばかりではなく、欧州の原始・初期仏教研究の成果をじゅうぶんに踏まえた、画期的な仏教研究にほかならない」

9 中村元、『和辻哲郎全集 第5集』解説

10 「ケーベル先生」、1962年、『和辻哲郎全集 第6集』、岩波書店

11 横山紘一、『仏教思想へのいざない』、2008年、大法輪閣

12 『和辻哲郎全集 第5集 原始仏教の実践哲学』

13 z.174, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz, GESAMTAUSGABE Bd.26*, VITTORIO KLOSTERMANN Verlag

14 z.175, 同上

15 Günter Fingal, *Heidegger zur Einführung*, 2.Auflage, (1992) ,1996, Junius GmbH、の議論を参照した。

16 『和辻哲郎全集 第19集 仏教倫理思想史』

17 和辻は『和辻哲郎全集 第5集』の5ページでこう記している。「漢訳經典の引用は大正新脩大藏經によった」と。「八聖道」の意味については『平川彰 著作集第2巻 原始仏教とアビダルマ 仏教』に明るい。

18 [1934年]、1992年、『人間の学としての倫理学』、岩波全書、岩波書店

19 1935年、『風土』、岩波書店

20 Otto Pöggeler, *HEIDEGGER UND DIE HERMENEUTISCHE PHILOSOPHIE*, IV die hermeneutische philosophie, 1983, Karl Alber GmbH

文献

Christopher Anderl ,2012, *Zen Buddhist Rhetoric in China, Korea, and Japan*, BRILL

Christopher S. Goto-Jones ,2005, *Political Philosophy in Japan: Nisida, the Kyoto School, and Co-Prosperity*, Routledge

Elizabeth A. Read ,2008, *Primitive Buddhism: Its Origin And Teaching*, SCOTT,FRESMAN & CO.

Gino K.Piovesana S.J ,1997, *Recent Japanese Philosophical Thought a Survey 1862-1996*, Japan Library

Henrich Dumoulin ,2005, *ZEN BUDDHISM: A History Volume2 Japan*, translated by James W. Heisig and Paul Knitter, World Wisdom

Martin Heidegger, 1976, *Logik Die Frage nach der Wahrheit, GESAMTAUSGABE Bd.21*, VITTORIO KLOSTERMANN Verlag

- ,1983,*Die Grundbegriffe der Metaphysik Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*,
GESAMTAUSGABE Bd.29/30, VITTORIO KLOSTERMANN Verlag
- ,1984,*Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* , *GESAMTAUSGABE Bd.63*,
VITTORIO KLOSTERMANN Verlag
- ,2002,*Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Natorp-Bericht)*,
VITTORIO KLOSTERMANN Verlag
- Robert J.J.Wargo ,2005, *The Logic of Nothingness A study of Niida Kitarō*, University of
Hawai 'i Press
- Robert Wilkinson ,2009, *Nisida and Western Philosophy*, Forests and Stewardship Council
- A.リチャードソン、J.ボウデン編、『キリスト教神学事典』、古屋安雄監修、佐柳文男 訳、教文館
- 宇井伯寿、1923年～1930年、『印度哲学研究 第1～第6巻』、甲子社
- [1936年]、2015年、『インド哲学史』、書肆心水
- 金倉圓照、1989年、『インド哲学史』、平楽寺書店
- 金子武蔵、1962年、『和辻哲郎全集 第11巻 倫理学 下』解説、岩波書店
- 茅野良男、1972年、『初期ハイデガーの哲学形成』、東大出版会
- 菅野覚明、2005年、『詩と国家』、勁草書房
- 北川東子、2002年、『ハイデガー 存在の謎について考える』、NHK出版
- 熊野純彦、2014年、『和辻哲郎と私』、『わが師・先人を語る』所収、弘文堂
- 子安宣邦、[2007年]、2009年、『日本ナショナリズムの解説』、現代書館
- 2010年、『和辻倫理学を読む もう一つの「近代の超克」』、青土社
- 2011年、『日本思想史』、子安宣邦 編集、人文書院
- 2016年、『「大正」を読み直す』、藤原書店
- 坂部恵、1986年、『20世紀思想家文庫17 和辻哲郎』、岩波書店
- 佐々木現順、1974年、『仏教における時間論』、清水弘文堂
- 佐藤康邦、2008年、『哲学への誘い』、放送大学教育振興会
- 清水正之、2008年、『日本の思想』、放送大学教育振興会
- 莊子邦雄、1998年、『和辻哲郎の実像』、良本普及会
- 鈴木文孝、1989年、『共同態の倫理学 カント哲学及び日本思想の研究』、以文社
- 高橋文博、2012年、『近代日本の倫理思想 主従道德と国家』、思文閣出版
- 武内義範、1999年、『武内義範著作集3 原始仏教研究』、法藏館
- 津田雅夫、2001年、『和辻哲郎研究』、青木書店
- 中村元 [監修]、2003年～2005年、『原始仏典』(全7巻)、春秋社
- 2011年～2014年、『原始仏典 2』(全6巻)、春秋社
- 中村元、1993年～1998年、『中村元選集 〔決定版〕』、15,16,20,22巻,別巻 日本思想、春秋社

- 西嶋和夫、1978年～1981年、『現代語訳 正法眼蔵』第1巻～第12巻 別巻、仏教社
1982年～1986年、『正法眼蔵提唱録』第1巻～第12巻 全34冊、仏教社
1982年、『真字正法眼蔵提唱録』、上中下巻、仏教社
- 西谷敬、2013年、『文化と公共性 和辻倫理学の再構築』、晃洋書房
- 西谷啓治、1974年、「寒山詩」、『禪家語録Ⅱ』世界古典文学全集 第36巻所収、筑摩書房
『禪家語録Ⅱ』解説、『禪家語録Ⅱ』世界古典文学全集 第36巻所収
- ハンス・ペーター・リーダーバッハ、2006年、『ハイデガーと和辻哲郎』、新書館
- 平岡聡、2016年、『〈業〉とは何か 行為と道德の仏教思想史』、筑摩書房
- 平川彰、2011年、『インド仏教史』、春秋社
- 船山信一、1965年、『大正哲学史研究』、法律文化社
- 星野勉、2005年、「和辻哲郎の「風土」論—ハイデガー哲学との対決」、『法政大学文学部紀要50』
- 堀 孝彦、1994年、「和辻哲郎 一再編「国民道德論」の初期構想」、『日本思想の可能性』、五月書房
- 牧野英二、2010年、『増補 和辻哲郎の書き込みを見よ! 和辻倫理学の今日的意義』、法政大学出版局
- 山田洸、1987年、『和辻哲郎論』、花伝社
- 湯浅泰雄、1995年、『和辻哲郎 近代日本哲学の運命』、ちくま学芸文庫、筑摩書房
- 斧谷彌守一（よきたにやすいち）、1995年、『言葉の現在 ハイデガー言語論の視角』、筑摩書房
- 吉沢伝三郎、2006年、『和辻哲郎の面目』、平凡社
- ルネ・マルタン監修、1997年、『ギリシア・ローマ神話文化事典』、松村一男 訳、原書房

“Environment and History ; Hermeneutic Phenomenology — Watsuji and Heidegger —”

KOMAKINE, Satoshi

Hermeneutics is the method of interpretation which deals with biblical texts, philosophical texts. Watsuji Tetsuro 和辻哲郎 (1889-1960) and Martin Heidegger (1889-1976), they used this word ‘hermeneutic phenomenology (解釈学の現象学 Hermeneutik Phänomenologie)’ in a different way. The confluent relationship would be one-sided from Heidegger to Watsuji. Tanabe Hajime 田辺元 (1885-1962) and Nisida Kitaro 西田幾多郎 (1870-1945), they had compatibility with Edmund Husserl (1859-1938). Especially Tanabe taught Nisida Philosophy 西田哲学 to Husserl. Compared to this, Watsuji is unique.

Heidegger asked the phenomenological method for the function of interpretation. He announced the concept of hermeneutic phenomenology in a collective form in 1927 (“Being and Time”). The idea of ‘hermeneutic phenomenology’ is that we find ‘the ready-to-hand’ (Zuhandenes) as ‘the structure of something as something (etwas als etwas)’ in understanding (Verstehen) the world. The ready-to-hand is always understanding in terms of a totality of involvement. This totality need not be grasped explicitly by a thematic interpretation. Whenever something is interpreted as something, the interpretation will be founded essentially upon fore-having, fore-sight, and fore-conception, that is ‘fore-’ structure (Vor-Struktur). We see the hermeneutic circle (Zirkel) in the sense of exact textual interpretation. The ‘circle’ in understanding belongs to the structure of meaning.

On the other hand, Watsuji argued the primitive Buddhism by means of using philology (Philologie) and hermeneutic phenomenology. These methods appeared with trend of times in lifetime of Watsuji. ‘Four Noble Truth 四諦’ is more important than ‘Reincarnation idea 輪廻思想’ in Mahāyāna Buddhism 大乘仏教. Watsuji distinguished these strictly. The philology (Philologie) is a significant technique in hermeneutic phenomenology, I think that he got the method of hermeneutic phenomenology from the primitive and Mahāyāna Buddhism. This method is common to ‘Pilgrimages to the Ancient Temples 古寺巡礼’, ‘Japanese Ancient Culture 日本古代文化’, ‘Confucius 孔子’, ‘History of Japanese Ethical

Thought 日本倫理思想史' etc..

This paper shows

- a. before Watsuji knew the method of Heidegger's hermeneutic phenomenology, he had used it,
- b. I guess that Watsuji got this from the study of primitive Buddhism,
- c. their difference. And their common point is the use of the monadology.

Key Words ; Watsuji Tetsuro, Heidegger, hermeneutic phenomenology